

中國近代思想中的「迷信」

著者	？ 克武
journal or publication title	Intellectual Exchange in Modern East Asia: Rethinking Key Concepts
volume	44
page range	185-200
year	2013-11-29
URL	http://doi.org/10.15055/00002192

中國近代思想中的「迷信」

黃克武

一、前言

1923-30 之間上海的報紙上有多幅報導談到「返老還童」的手術，其中最有名的施術者是環球醫藥公司一位德國博士彼得希米德醫生。1924 年 5 月他到上海開設門診，專門為人割除「青春腺」，並宣稱割除青春腺後可以讓人返老還童。當時明星電影公司著名的導演鄭正秋（1888-1935）與他的一位朋友聞之躍躍欲試，認為如割除青春腺能讓人延年益壽，何樂而不為。因為鄭正秋為名人，德國博士表示願意為兩人免費施術，於是雙雙做了割除手術。手術時使用了麻醉劑，沒有痛苦，術後身體如常，皆大歡喜，鄭正秋甚至感到自己性慾增強。沒想到過了不久，他的朋友不幸患病辭世。鄭正秋看到此一情況大驚失色，惴惴不安。後來他亦因病猝逝¹。

其實，民國初年打著「科學」的名號傳入中國的西方「先進」奇技不但有上述的「返老還童術」，也有各種各樣的西學新知，其中靈學、仙佛與鬼影照相、催眠術、轉桌術、靈魂製造機等尤其膾炙人口，吸引了許多人的注意。隨著這些西方奇技之引入，引發了人們對科學、迷信等議題的爭論。何為科學？何為宗教？何為迷信？這些討論議題是清末之前的中國知識界所不曾出現的。其中有關靈學研究的情況，及其引發的辯論，筆者曾加以檢討²。不過要釐清這些問題，更為根本的一件工作是：需要澄清當時一些關鍵性概念的引介過程，它們如何在中文世界中出現、普及，而使這些新的討論在語彙層次是可能的。像上述「科學」（science）、「宗教」（religion）、「迷信」（superstition）等新的翻譯名詞，大約都在清末之時自日本傳入中國，逐漸在字典之中固定下來，至民國之後普遍為人所使用，而影響到人們對許多關鍵議題的討論。

本文的焦點是近代中國「迷信」觀念的形成與演變。「迷信」觀念在近代中國歷史上發揮了重要的影響。它不但涉及思想史，更關係到社會史與政治史，並牽動了成千上萬各派宗教信徒的信仰生活。從清末開始「迷信」與「科學」的對峙曾引發了許多激辯，五四新文化運動之後，科學取得了優勢地位，此後凡與科學相對抗者，無論是靈學、玄學與許多靈異現象或宗教行為，只要無法以科學來驗證，均被貶為「迷信」。至 1920 年代之後，國共政權均曾先後發動大規模的反宗教迷信運動，如毀廟興學、風俗改良、摧毀與宗教相關的古蹟文

1 王綱：〈史坦那氏之返老還童法說明〉，《申報》，1923 年 8 月 14 日；〈返老還童醫士將到滬〉，《時報》，1924 年 5 月 19 日；懷恩室主：〈觀返老還童施術記〉，《新聞報》，1924 年 5 月 24 日。

2 參見拙著《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》（台北：聯經事業出版公司，2010 年），頁 157-97。

物等。³此舉至文化大革命，以馬克思主義的無神論來摧毀寺廟、佛像等「封建迷信」而到最高峰。時至今日中共政權將法輪功視為「邪教」，極力禁絕，仍反映出此種對迷信的看法。⁴

過去有關「迷信」的研究，一類是研究迷信的內容，如李敖的《中國迷信新研》（台北：李敖出版社，2002年），另一類多集中於宗教與國家的研究架構，探討宗教發展與國家權力之互動關係，如宗教勢力對政治權力之滲透或國家對各種宗教之管制等。⁵至於從概念史的角度探討「迷信」作為一關鍵詞彙在近代中國之起源與變遷，則並無太多的研究。據筆者所知較為重要二手研究包括沈潔的〈反迷信話語及其現代起源〉（2006年）、宋紅娟〈迷信概念在中國現代早期的發生學研究〉（2008年）、金觀濤、劉清峰《觀念史研究》（2008年）〈迷信〉條目以及陳玉芳〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉（2012年）等作品。⁶根據上述的文章，目前對於迷信概念有以下幾個看法。

首先，多位作者都注意到迷信為一傳統詞彙。關於迷信在中國的傳統文獻中的用法，沈潔追蹤到唐代的一篇墓誌中，認為此處所稱的「迷信」是指一種「非理性」的心理狀態。不過作者沒有探討此時「理性」所指涉的意涵，與今日吾人所說之科學理性其實有所不同。陳玉芳則沿襲了金觀濤的觀點追溯到清代筆記，認為傳統用法專指「信仰神仙鬼怪」。

至於迷信一詞的現代起源，以上文章均提到1897年《時務報》冊19中日人古城貞吉所翻譯的〈論歐洲現情〉一文，（沈文及宋文使用1898年收錄於麥仲華《皇朝經世文新編》的〈論歐洲現情〉以及陳忠倚《皇朝經世文三編》〈外洋商務厄言〉，然三者實為同一文章）。該文中提到「奮激土人迷信宗教之心，遂以紊世局之靜謐也」，其中已出現了將「迷信」當動詞並與宗教連用的情況。由於該文是從日文翻譯而來，沈潔也注意到迷信一詞與日本有關，因此日本關於「迷信」概念出現及其傳入中國的過程也值得注意，然而以上幾篇文章均沒有深入討論該詞彙之日本淵源。

在迷信一詞彙從日本進入漢語世界之後，其意義也發生了變化。陳玉芳以金、劉的《觀念史研究》為基礎，認為在1903年左右之反對宗教「與儒家的背景有關」，故將宗教與迷信連用，其後科學則取代了儒家作為批判迷信的標準，在1915年後，連儒家（如孝的觀念、祭祀傳統、貞操）也成為迷信的一部分。宋紅娟與沈潔則強調迷信隨著「中國現代化進程」，逐漸成為上層文化及統治者對民間信仰的批判的重要概念，並將迷信一詞的誕生與學術獨立、批判皇權專制、建立民主政治與道德啟蒙等民族革命及政治訴求關連在一起。值得注意的是，

3 Prasenjit Duara. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." *Journal of Asian Studies* 50 (1991), pp. 67-83.

4 值得注意的是1949年之後漢語中所謂的「迷信」主要是指傳統民間信仰，而西方的基督教似乎並不包括其中。1986年艾愷教授在山東鄒平縣作田野調查，當地人將基督教稱為「宗教信仰」，而本土的例如泰山娘娘之類的祭祀活動則稱之為「封建迷信」。2012年3月30日艾愷教授口述。此次調查的內容亦可參見王兆成主編：《鄉土中國的變遷：美國學者在山東鄒平的社會考察》（濟南：山東人民出版社，2008年）。

5 最近的研究請見：Rebecca Nedostup. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2010.

6 沈潔：〈「反迷信」話語及其現代起源〉，《史林》，第2期（上海，2006年），頁30-42；宋紅娟：〈「迷信」概念在中國現代早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》，第4期（北京，2008年），頁65-75；金觀濤、劉清峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學，2008年），頁553；陳玉芳：〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉，《東亞觀念史集刊》，第2期（台北，2012年），頁383-402。

以上討論均強調迷信與科學的相對關係，並注意到科學取代儒家作為批判迷信標準的現象。此外，除了沈文沒有明白的分期，以較整體的方式展開 1903-07 的研究外，其他三人均著重新文化運動作為觀念轉折點的歷史地位。

以上述各文作為研究前導，透露了以下幾個可以加強的部分：一、有關迷信觀念之傳統背景以及如何自日文引進，尚有一些細節尚未釐清。二、各文均不夠注意梁啟超在 1902 年後對迷信、智信問題之討論及其意義，以及梁啟超與嚴復等「調適」取向之思想家，從肯定宗教的角度來區分科學、迷信、宗教三者的關係。此一思路與近代中國思想史上對五四啟蒙傳統之批判有密切的關係。三、各文似乎不夠注意相關詞彙之間的互動⁷。一個詞彙的演變，常常會涉及到與該詞彙密切相關之其他詞彙之關係。例如，與迷信概念密切相關的詞彙至少有科學、宗教、哲學、理性、經驗、文明、野蠻等。因此要瞭解迷信這一概念的起源與演變，需要注意上述這幾個詞彙之間的相互關係及其變化。這樣一來關鍵詞彙的研究應以「觀念叢」為研究對象，而不宜只釐清單一觀念。四、詞彙與思潮及社會重大事件的互動值得再深入挖掘。上述沈、宋、陳三文皆以詞彙的內在演化為著眼點。然而一個詞彙內涵的轉變，往往與思潮及社會事件脫離不了關係。如僅以一個抽象的「現代化」過程來看，顯然不夠明確。各文之中只有宋紅娟及陳玉芳論及新文化運動對詞彙的影響。其實，在十九世紀末到二十世紀二零年代，中國發生的政治、社會與思想變動相當豐富，對詞彙意涵的演變都有影響。這些議題的探究都可以讓我們對迷信觀念在近代中國的演變有更深入的認識。不過本文也無法仔細地討論以上的幾個議題，僅能以迷信觀念的起源與演變為中心，提出一些個人的觀察。

二、「迷信」在傳統文獻中的意涵

迷信一詞彙在傳統文獻之中已經存在，一般多將之追溯到唐代。以中研院「漢籍全文資料庫」關鍵字搜尋，最早出現「迷信」者為唐代《正統道藏》，文章內容是：「疏不善者謂習染增迷、信邪背道。聖人亦以善道而引汲之，德善者令化聖德而為善也」（聖人無常心章第四十九），然在該文獻中「迷」與「信」並非一詞。由此可見用唐代之時以「迷」與「信」等字眼來討論人類的思想狀況中之合理與不合理的用法已很普遍，後來將凡是與聖人之言相違背的邪道稱之為「迷信」與此不無關係。

目前所能找到最早將「迷信」兩字合為一詞也是在唐代。在一篇唐代的墓誌銘之有如下的例子：「即下車，聞有僧道轡屬火於項，加鉗於頸，以苦行惑民，人心大迷信」⁸。這一個例子是對一些佛僧、道士苦行方式使人們感到迷惑，因而用「迷信」來形容人心的一種迷失的狀況，似乎已表現出從儒家的觀點對僧道儀式行為或修練方法所做的批評。

其後迷信一詞繼續存在，不過文獻之中不多見。根據《四庫全書》資料庫，宋代有兩個例子。第一是張浚的作品。張浚（1097-1164），字德遠，號紫巖居士，漢州綿竹（今屬四川）人，為南宋抗金將領，唐朝名相張九齡弟張九皋之後。他精於易學，在其著《紫巖易傳》卷

7 多數作者僅注意到迷信與科學兩詞彙之關係。

8 周紹良、趙超主編：《唐代墓誌彙編續集》（上海：古籍出版社，2001 年），頁 909-11。

九：

說者謂：君唱臣和先之則迷信，是說也君唱而非其道，從而隨之可乎？先迷者何？謂夫道未合、誠未恪，而區區然強之以難從行。

第二個例子是劉敞《公是集》中的一段話：

至于今而忽迷信天命之固然兮，亦人事之未盡非驕氣與矜色兮，謬伯陽之所徇儻修身以飾智兮，惑任公之幽訓不捐盡而絕學兮，傷萊子之深吝時滑稽而倨傲兮。

上文中第一例是指臣子如應和「非其道」的君主之主張，是為迷信。此一觀念背後應是《荀子·臣道》所謂「從道不從君，從義不從父」的想法，亦即「道」的權威要超過君主的權威，而不經思考來迎合君主的看法，即是迷信，第二例是「迷信天命」。此亦顯示儒家內部對天命的不同看法，一方面主張應接受天命、要「知天命」，另一方面則認為「命在我」，可以「運」來加以改變，先秦時儒家與墨家有關「天志」的辯論與此亦不無關係。上述以君主、天命作為迷信之對象，均與佛道無關，顯示出儒家思想中的批判性。

在清代筆記中「迷信」無論作為動詞或名詞則有較多的例子。在劉聲木（1876-1959）《萇楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》與陳其元（1812-82）《庸閒齋筆記》中均可看見。從劉書內提到迷信的〈各省香火盛處〉、〈黃道娘迷信佛教〉以及〈日本愛護佛寺〉三文，迷信的對象為民間信仰與鬼神崇拜。另外，陳文的〈迷信扶乩受禍〉與〈迷信生肖笑柄〉從標題也可見其指涉與劉文十分類似的神秘、預言性質的現象。劉文〈各省香火盛處〉敘述頗為詳細，原文如下：

聖人神道設教，原不禁人奉祀，然迷信者，終屬中材以下。各省廟宇，皆有香火，最盛之處，尤為愚夫婦所注意。……道士有玉印一方，相傳人苟死後，衣襟中有此印文，鬼必加敬禮，愚夫婦信之尤篤。（續筆，卷4）

其中指涉迷信者乃信仰各種廟宇之神明，尤其是道教的儀式及對死後的影響，為迷信之核心意涵。這已經清楚顯示出儒家所肯定的祭祀祖先與聖人提倡的「神道設教」、「福善禍淫」的想法，雖涉及一些超越或神奇現象，然作者認為不屬於迷信。

劉文第二個例子是有關迷信佛教之中的金錢施捨。〈黃道娘迷信佛教〉（三筆，卷1）一文，是對黃家將巨富施捨於僧人一事的批評，顯示佛教中有迷惑人心的一面。這樣一來，迷信的傳統用法，很突出的一個特點是從儒家的觀點對佛道二教之批判。另一篇〈日本愛護佛寺〉（四筆，卷7），則說明了耶、佛與儒之關係在迷信上的區分：

佛教不似天主耶穌，教人不祀父母祖宗以從之，相傳數千年，與儒教本可並行不悖。若謂迷信，是謂凡人故後，即毫無知覺，此與天主耶穌教所言何異。即令確無見聞知覺，

亦豈為人子孫所敢言，所忍言。古人慎終追遠，民德歸厚，祭如在，祭神如神在，何等哀慕懇切。本至誠至孝之思，為荐新荐熟之敬，又家必有廟，廟必有主，即庶人亦必祭於寢，務使人人觸目驚心，如見祖宗父母之同處一室，莫敢或忘。

這一篇文章的作者肯定儒家祭祀、祖先崇拜的觀念表現得十分清楚。作者所謂的迷信主要是指耶教不准國人祭祀祖先，或文中所謂認為凡人過世後「毫無知覺」。文中指出儒家的「祭神如神在」的觀念，肯定祖先死後有知覺，才是正確的。

上面的例子顯示基督教傳入之後，人們對「迷信」的討論似乎有一個較寬鬆的看法，認為佛教信仰（雖有缺點）大致上是可以被接受的，因而數千年以來兩者「並行不悖」，而與佛儒觀點不同的耶教則成為迷信之重點。劉錦藻《清朝續文獻通考》也反映出此一觀點：

耶教以一神萬能，創造萬物為立足點。深惡因果之說，蓋因果之義明，則上帝失其威權。因果以善惡為標準，善必善報，非上帝所得吝而未與；惡必惡報，非上帝所得赦而幸免，而此義適與彼教相反，一經道破其信條之虛偽妄謬昭然若揭。如此教義，而謂能感化羣眾有是理哉？海舶東通，中國人震駭於彼之兵力、財力種種科學製造，自慚形穢，降心相從。彼教徒乃乘機言於眾曰：泰西之強，宗教之功也。吾國士大夫大半為利祿汨其心志，鮮有念及世教者。間有一二人又不能深入彼教，察知其底蘊，指明其癥結所在，無以阻國人之盲從迷信，於是西方流毒濡染及於中土，洪楊之徒且以政治宗教并為一談，舉舊有之禮教，悉推翻之。所至之處，毀文廟、佛寺為禮拜上帝之所以天國選民自居。⁹

在這篇史料中，作者針對太平天國基督教的傳播所做的反省。文中特別強調的不是上文所提到的祖先崇拜，而是一神信仰與因果報應說之間的矛盾，以及耶教對中國禮教之摧殘，和將宗教與政治掛勾。這樣一來，所謂的正确信仰是儒家禮教與佛教結合成的信仰世界（以文廟與佛寺為代表），而迷信則主要是指與此抵觸之信仰，如基督教以及太平天國之觀點。

由上可見，即使是傳統文獻中迷信的用法也是遊移、變化的，視其語境而有不同的意涵。除了指涉思想層面上信仰內容的正确與否之外，迷信一詞也有政治意涵，泛指與官方祀典不同的信仰行為。在劉錦藻《清朝續文獻通考》的〈祠祭褒贈錄後〉所稱：「查南洋各埠於不在祀典之祠宇，迷信尤甚」¹⁰，可見「迷信」不但與儒家、佛教相抵觸，也是一種佛儒等信仰與官方意識型態結合後的一種標準。這時只要是與官方「祀典」相違背者，即為迷信。

此外傳統文獻中有時迷信不一定指涉與神仙、鬼怪相關的活動或事蹟，而純粹是指一種特殊視角所提出的觀點，不具普遍的真實性，其中具有階級色彩，反映出菁英份子對下層社會之批評。清代樊增祥於1901-10年所撰的《樊山政書》，有〈批興安府黨守稟〉（卷16）與〈批同官縣稟〉（卷19）兩文。受到作者批判的迷信的對象一為「劣丁」，一為「差言」，完全不涉及鬼神與信仰，只是用來批判一種不經過理智思考的盲從。

9 劉錦藻：《清朝續文獻通考》，卷三百五十二，外交考十六，傳教四，宣統元年，頁5916-17。

10 劉錦藻：《清朝續文獻通考》，卷九十八，學校考五，祠祭褒贈錄後，光緒三十二年。

從以上的一些例子我們可以對傳統語彙中「迷信」一詞的用法有所瞭解。該詞有因語境之不同而有不同的意涵，然也有其意義之範疇。這些用法都與現代語彙中相對於「科學」的迷信觀念有所不同，是「世俗化」之前的觀念，並與以儒家為正統的想法密切相關。這樣一來，傳統語彙中的「迷信」一詞彙與「異端」、「左道」、「邪說」、「淫祀」等詞彙，或《論語·為政》中所說「非其鬼而祭之，詔也」¹¹等觀念是類似的。傳統迷信觀念大致有以下三個特點：首先其核心理念是以儒家的宇宙觀為正統理念，肯定陰陽與天地人之觀念、祖先崇拜（包括孝順），並以此批評佛教、道教等信仰神仙鬼怪之想法與修煉方式、儀式行為或意義較模糊之「天命」；不過卻肯定「神道設教」，因此佛道「福善禍淫」的想法有時是可以被接受的，只是過份的施捨卻不恰當。其次，上述寬鬆的儒釋道觀念又與官方的意識型態結合成「祀典」的想法，這時凡是不在祀典之內的民間信仰，均屬迷信。在明末清初基督教的傳入，其與儒家的祖先崇拜、佛道的「報應」觀念相左，又反對禮教（如太平天國），也被批評為一種迷信。最後，迷信也泛指不受私人利益左右之合理觀念，如不經判斷即相信君主或下層社會（如差人、胥吏等）之觀點，即屬迷信。以上是傳統文獻之中對迷信觀念的三個特點。在清末隨著與科學相對應的迷信觀念傳入之後，傳統的用法並未完全消逝，而是與新名詞混用。這與近代中國「世俗化」的複雜過程有關，下文將會做較為深入的探討。

三、現代中國迷信觀念之誕生

三一 日本之淵源¹²

根據日本《國語大辭典》對「迷信」的記載，日文之中該詞彙有兩個主要的意涵，一是指誤信，即錯誤的信仰，此一用法應源自中國。¹³第二種用法則是以現代科學標準，而認為信仰不合科學原理的觀念或行為，乃為迷信。

在日文中與科學相對立之迷信，大約是出現於 1880 年代中期（約明治二十年代），最早的用法是對「宗教」的迷信。《國民之友》在 1886-87 年間有 14 例，如「宗教上の迷信を排する」、「今や此等の迷信即ち理想は春霧と與に消散して」。到了十九世紀末，該詞之使用日益普遍。據《太陽》雜誌的抽樣統計來看，1895 與 1901 年最多，其後有些遞減：

太陽雜誌	1895	48 例
	1901	62 例
	1909	34 例
	1917	35 例
	1925	15 例

11 這一句話是 1822 年馬禮遜字典中對 superstitious 的解釋，「SUPERSTITIOUS: 淫祀 this means either that spirit worshipped does not exist; or that it is not the proper object to be sacrificed to by the particular worshipper: as 非鬼而祭之詔也」。R. Morrison. *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts*, vol. 2. London: United East India Company, 1822, p. 419.

12 此一部分承蒙陳力衛教授提供資料，謹致謝忱。

13 不過筆者認為此處之誤信主要是泛指相信不合理的觀點，而不強調上文所謂以儒家宇宙觀對佛、道、耶之批判。換言之，日本雖自中文引進了迷信的語彙，不過似乎並沒有同時引進該詞彙背後儒家式的宇宙觀。

在字典方面「迷信」作為漢語詞最早登錄在 1886 年 James Curtis Hepburn (平文) 編譯《和英語林集成》(第三版) 中，其與英語的對譯為：「迷信」superstition。這樣看來，與科學相抵觸之「迷信」應該至遲在 1886 年現代日文之中已經出現，並逐漸為人們所普遍使用。有趣的是在日文之中「宗教」一詞的出現大約在 1870 年代，同時也是在 1886 年為辭書所收錄，兩者之出現與使用有明顯的相互關係而互有重疊。¹⁴

三一二 「迷信」進入中國

1886 年之後迷信在日本文獻中有不少的例子，隨著近代中日之間語彙交流，不久即透過翻譯傳入中國。過去的研究均以 1897 年《時務報》上的文章當作首例，其實早在 1888 年，《申報》就已經出現「迷信宗教」的用法：

《時事新報》記：現在美國大統領之夫人與其國人協設一會救濟印度寡婦，因印度風俗男女既生遽行聯姻，長始婚嫁，倘不幸而男子早夭，女即守寡不許另嫁。故目下國內寡婦總有二千萬人以上，其中年幼者居其大半。昔時無論何人凡男子先死者，女子必殉葬。今幸惡習已除，而守寡者依然如故，大抵迷信宗教故也。總統夫人之為此舉，欲其改宗耶蘇教，不使女子終身抱恨耳。¹⁵

此種用法與日文文獻一樣，將迷信與宗教合併使用，反映出一種對「宗教」的負面評價。然而，在 1888 年至 97 年之間，約有十年的時間，中國報刊之上「迷信」的使用十分罕見，以至於許多學者認為要到 1897 年該詞才傳到中國。如何解釋此一空白？

這可能涉及當時中國思想界對 religion (「宗教」) 概念之譯介、儒家是否為宗教，以及「宗教」是否為「迷信」等議題的討論。其中發生於 1893 年的萬國宗教大會，會中討論宗教、儒家、道家、道教的文章，或許能解釋這一思想狀態。¹⁶從萬國宗教大會中的文獻可以發現，在當時以傳教士與中國士大夫分為兩極，使得「宗教」一詞在「教化」與「迷信」之間拉扯。其中最為關鍵的歧異是：中國士大夫對「宗教」一開始便抱持了敵意，並賦予了負面意義；傳教士則嘗試給予正面的意涵。同時，這也涉及儒家是否為 religion，還是只能算「教化」或「哲學」之爭議。這樣一來，思想界對「religion」是否是「迷信」的議題並未達到共識。換言之，如果 religion 是「教」或「教化」，而儒家屬於此一範疇的話，宗教就不是迷信。這樣看來，或許由於人們對宗教、迷信、教化（或當時使用方式，如 1896 年梁啟超《西學書目表》使用的「學、政、教」，其中「教」同時包含宗教、哲學與教化的寬泛意涵）¹⁷等概念沒有清楚

14 宗教一詞最早於 1874 出現於日本，到 1884 年，宗教對譯為 religion 的概念才定讞。參陳熙遠：〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，卷 13 期 4（2002 年），頁 50-51。

15 〈東瀛夏景〉，《申報》，1888 年 7 月 27 日。《時事新報》為明治維新後，福澤諭吉為提倡西學，於 1882 年所創辦之日報。

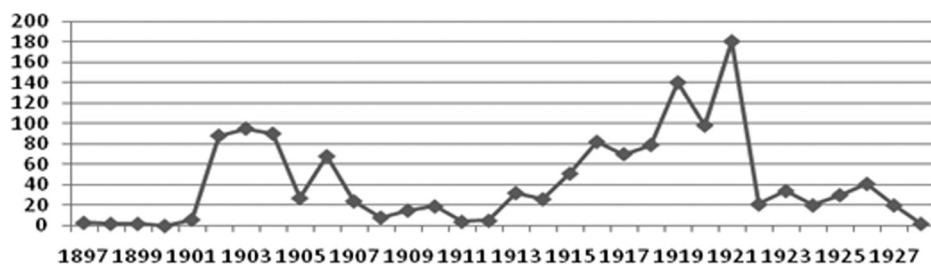
16 此處參考了孫江：〈翻譯宗教——1893 年芝加哥萬國宗教大會：中國與日本〉，南京大學「東亞近代知識與制度的形成」研討會，2011 年 11 月 4-5 日。

17 章清：〈學、政、教：近代中國知識轉型的三個關鍵字及其變奏〉，〈會議論文〉The International Conference on Cosmopolitanism in China, 1600-1950. Division of Humanities, University of California

的界定，使得迷信、宗教等新詞彙的使用受到了一定的限制。而且在初期的文獻之中「迷信宗教」連用，因此有時要表達迷信之時，逕稱之為「宗教」即可。這可能是 1888 至 1897 年之間「迷信」一詞未能普遍出現的一個原因。然而，從此開始，宗教是否為迷信、儒家是否為宗教等議題，卻一直是中國思想界熱烈討論的題目。無論如何，1897 年之後，中國報章上之使用才日漸增多，其使用方式主要還是將宗教與迷信等同在一起，而與「科學」相對。這一種看法正是移植了現代日語中與「科學」相對應之迷信觀念。

不過 1897 年之後，有時文獻之中直接使用宗教，而其意即指「迷信」。章炳麟《煊書重訂本》中〈清儒〉一文所謂「鸞鬼、象緯、五行、占卦之術，以宗教蔽六藝，怪妄！」即是此種用法。這是因為 1897-1906 年之間，章炳麟對康有為「孔教」、今文學派之不滿、認為基督教傳播在中國所帶來之教難，以及受嚴復翻譯《天演論》之影響，相信「無鬼神」等因素所致。這些看法有一部分也受到姉崎正治（1873-1949）《宗教學概論》一書的影響¹⁸。1906 年之後章炳麟放棄了進化論，並對佛教有更深入的认识，提出「俱分進化論」的觀點。此後，宗教在他的思想之中所具有負面的意味減弱了。在這同時，中國思想界也展開對宗教、迷信等議題的討論（參見下文梁啟超的部分），宗教與迷信開始有所區隔。1908 年顏惠慶的《英華大辭典》中，迷信正式收入辭書，成為對 superstition 一字之翻譯；同時在該辭典之中宗教則為 religion 之中譯。這兩個詞彙從此在漢語世界確定下來¹⁹。這也表示迷信與宗教在語意上之分家。顏惠慶的父親為參與萬國宗教大會的華籍牧師顏永京，這似乎也顯示出 1893 年萬國宗教大會的「教化—宗教—迷信」之拉扯到 1908 年之時，產生了一些變化。傳教士所主張的宗教所具有正面的教化的意義，並與迷信有所區隔的看法，在顏惠慶字典之中反映出來。

整體來看，近代中國對於迷信一詞的使用，在二十世紀初期有如下的變化。根據陳玉芳使用金觀濤與劉青峰所做的資料庫統計，該詞在資料庫所收錄的報章中出現的頻率如下：



圖一 「迷信」的使用次數（1897-1928）

資料來源：陳玉芳：〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉，頁 392。

Santa Cruz, September 7-8, 2012.

- 18 李君：〈章太炎的宗教觀〉，西北大學碩士論文，2006 年，頁 5-11。小林武：《章炳麟與明治思潮》（東京：研文出版，2006 年），頁 70-86。
- 19 顏惠慶：《English and Chinese Standard Dictionary: Small Type Edition》《英華大辭典（小字本）》。Shanghai: Commercial Press, 1908.

作者表示：將 1890-1930 年之間「迷信」的使用次數進行統計，可發現有兩個高峰，一為 1902-05 年之間，另一則為 1915 年至 21 年。她並解釋：「迷信」一詞的使用，一開始便是隨著「科學」一詞的流行而興起。此時「迷信」所指涉的內容，多與信仰宗教相關。然而，到了 1915 年左右，「迷信」的使用狀況有所轉變，主要因新文化運動興起，除了宗教之外，指涉「儒家」或「封建」社會的各種觀念（如孝順、祭祀、貞操觀念等）為迷信。

陳文大致顯示了迷信一詞彙在引進中文世界中所發生的重要轉折。這種對迷信的看法是以「科學主義」的理性觀念為標準，將所有不合五四啟蒙理念的想法，包括宗教、儒家思想，乃至整個「封建傳統」均貶為迷信。胡適、魯迅與陳獨秀等人在《新青年》所標舉的看法是此一思路的代表。總之，從清末到民初，迷信一詞之含括範圍有擴大的情況，從將宗教視為迷信拓展到凡與「理性」相矛盾者均屬迷信。同時五四時期所謂之理性，不但是科學理性，也將理性與啟蒙時代的個人主義、反傳統思想結合在一起。這時凡是與之相反者，如儒家的家族主義、祖先崇拜、貞操觀念等均被納入其範疇內。

不過，在這期間，因為中國思想界中有一些重要的變遷未能在統計圖表之中顯示出來。這涉及統計圖中 1902-05、1915-21 兩個高峰的解釋。筆者認為前一高峰主要是因為梁啟超在《新民叢報》中對宗教、迷信、智信等議題之討論；次一高峰則主要由於《新青年》與《靈學叢誌》之辯論所導致的。兩者均促成了「宗教」與「迷信」之分離。下文將集中於討論梁啟超的思想，分析中國思想界之中一些較為肯定宗教經驗之學者對宗教、迷信與科學、哲學及其相互關係之討論，這也牽涉到新文化運動前後，大約 1917-25 年間，中國思想界中的靈學論爭與科玄論戰。

四、反主流論述——梁啟超對宗教、迷信的討論

梁啟超最早提出對宗教的看法是 1899 年在《清議報》上所發表的〈論支那宗教改革〉（第 19 冊）。此時他肯定康有為的孔教觀念（即此文所謂「宗教改革」，企圖「發明孔子之真教旨」以「增進國民之識力」），將宗教與中國傳統的教化觀念等同在一起，並同意儒家是一種主張進化、平等、兼善、強立、博包、重魂之「宗教」。

至 1902 年初他的思想有所變化，在〈保教非所以尊孔〉的文章之中，他反對立孔教為國教，並主張儒家不是宗教。這也牽涉到他對宗教看法之轉變，任公接受了從科學角度、政教分離等想法對宗教的批判，將宗教（基督教、道教等）視為是「末法」與迷信，無法使人類得到思想自由而追求進步。他說：「吾曩昔論學最不喜宗教，以其偏於迷信而為真理障也」。²⁰這樣一來，儒家並非此一意義下的宗教，同時儒家有較宗教更優越之處。任公指出：

西人所謂宗教者，專指迷信信仰而言。其權力範圍，乃在軀殼界之外，以靈魂為根據，以禮拜為儀式，以脫離塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門，諸教雖有精粗大小之不同，而其概則一也。……起信者，禁人之懷疑，窒人思想自由也。伏魔者，

20 梁啟超：〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》第 19 號（1902 年），頁 59。

持門戶以排外也。故宗教者，非使人進步之具也。……孔子則不然，其所教者，專在世界國家之事、倫理道德之原，無迷信、無禮拜，不禁懷疑，不仇外道，孔教所以特異於群教者在是。質而言之，孔子者，哲學家、經世家、教育家，而非宗教家也。²¹

不以宗教之臭味混濁我腦性，故學術思想之發達常優勝焉。不見之佛教之在印度……抱持其小乘之迷信，獨其入中國，則光大其大乘之理論呼。不見夫景教入中國數百年而上流人士從之者稀乎，故吾今者但求吾學術之進步，思想之統一，不必更以宗教之末法自縛也。²²

同年年底，任公思想又有變化，他在〈宗教家與哲學家之長短得失〉中談到宗教與迷信的關係，而將宗教、迷信與真理追求的關係做下面的解釋：

宗教與迷信常相為緣故，一有迷信，則真理必掩於半面。迷信相續，則人智遂不可得進，世運遂不可得進。故言學術者不得不與迷信為敵，敵迷信則不得不並其所緣之宗教而敵之。²³

這一觀點指出了宗教、迷信和科學（任公用「學術」一詞）之間的矛盾。表面上看來，這是接受日本學界對迷信的界定，然而任公在此還是做了細緻的區別，指出宗教受到批判是因為其中與之相緣的「迷信」所致，而「宗教」與「迷信」也不完全遮蔽「真理」，只是使真理「掩於半面」。同時，他又加入了哲學的觀念，將哲學家與宗教家加以區別，認為各有短長。任公說：「言窮理則宗教家不如哲學家，言治事則哲學家不如宗教家」；宗教可以「震撼宇宙，喚起全社會之風潮」，使人安身立命、團結一致。²⁴後來他撰寫《儒家哲學》一書，將儒家視為哲學，而非宗教，與此觀點有密切的關係。這些保留讓他有一思想空間，因而提出了智信、迷信之區別，並提倡一種與五四「科學主義」不同的科學觀。這一想法大致是他在1902年反對康有為的孔教觀念至1920年代「科玄論戰」中反對胡適、丁文江等科學派的過程中，所醞釀出的一貫性的想法。

梁啟超認為人類的知識除了實證性質的科學知識之外，也包括非科學的、處理精神與人生觀方面議題的知識。他說：「人類從心界、物界兩方面調和結合而成的生活，叫做『人生』……人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。卻有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的」。²⁵他所謂超科學的部分，意指「歸納法研究不出」、「不受因

21 梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《新民叢報》第2號（1902年），頁61。

22 梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，《新民叢報》第3號（1902年），頁45。

23 梁啟超：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》第19號（1902年），頁66。

24 梁啟超：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》第19號（1902年），頁59-66。

25 梁啟超：〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評（其一）〉，收入丁文江、張君勱等著《科學與人生觀》（台北：問學出版社，1977年），頁174。

果律支配」，包括由情感而來的愛與美，以及宗教信仰等具有神秘性格的生活經驗，任公指出「一部人類活歷史，卻什有九從這種神秘中創造出來」²⁶。

梁啟超將宗教定義為「各個人信仰的對象」，而十分肯定信仰的價值。他認為：「信仰是神聖的，信仰在一個人為一個人的元氣，在一個社會為一個社會的元氣」²⁸。同時，梁啟超提出了所謂「智信」（即「信而不迷」）與「迷信」的區別，而佛教是屬於前者²⁹。這樣一來，宗教，尤其是佛教，不但可以提供一套了解宇宙與歷史的本體論，並洞悉人類精神之特質。

梁啟超對於「智信」與「迷信」的區別與他肯定佛教、批判道教與基督教的個人信仰有關係。梁啟超所謂的智信是指佛教，但不是全部的佛教，只是大乘佛教。例如梁任公認為小乘佛教乃是「迷信」：「夫佛教之在印度、在西藏、在蒙古、在緬甸、暹羅恆抱持其小乘之迷信，獨其入中國，則光大其大乘之理論乎」³⁰。這主要是因為：「凡宗教必言禍福，而禍福所自出，恒在他力，若祈禱焉，若禮拜焉，皆修福之最要法門也。佛教未嘗無言他力者，然只以施諸小乘，不以施諸大乘」³¹。對梁啟超來說，講求「歆之以福樂」、「懾之以禍災」的教義只是權法而非實法³²。

梁啟超所肯定的佛教與自由、平等之追求有關係。他強調佛教乃悲智雙修、轉迷成悟，亦即是知而後信：「吾嘗見迷信者流，叩以微妙最上之理，輒曰：『是造化主之所知，非吾儕所能及焉』。佛教不然」³³「他教之言信仰也，以為教主之智慧萬非教徒之所能及，故以強信為究竟。佛教之言信仰也，則以為教徒之智慧必可與教主相平等，故以起信為法門。佛教之所以信而不迷，正坐是也」³⁴。換言之，對梁任公來說，所謂的智信是以宗教而兼有哲學之長的中國大乘佛教，「其證道之究竟也在覺悟；其入道之法門也在智慧；其修道之得力也在智慧」³⁵。在此對照之下，基督教則曾被任公視為是迷信：「耶教惟以迷信為主，其哲理淺薄，不足以饜中國士君子之心……耶教以為人之智力極有限，不能與全知全能之造化主比。……耶教日事祈禱，所謂借他力也」³⁶。

簡單地說，任公認為與追求覺悟、智慧、自力相矛盾者都是迷信，同時「倘若有人利用

26 梁啟超：〈研究文化史的幾個重要問題〉，《飲冰室文集》，40：7。

27 梁啟超：〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評（其一）〉，收入丁文江、張君勱等著《科學與人生觀》，頁178-79。

28 梁啟超：〈評非宗教同盟〉（1922年），《飲冰室文集》，38：19、38：24。

29 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室文集》，10：46。

30 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》（台北：台灣中華書局，1974年），頁4。

31 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室文集》，10：50。

32 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，頁74。

33 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室文集》，10：46。

34 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室文集》，10：46。

35 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，頁76。

36 梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，頁76。1902年之後，梁任公對基督教的看法也產生了一些變化。在1922年他說他反對一部份的基督教，他除了反對天主教「贖罪卷」的作法之外，「對那些靠基督肉當麵包，靠基督血當紅酒的人……都深惡痛絕」；「基督教徒……若打算替人類社會教育一部分人，我認為他們為神聖的宗教運動。若打算替自己所屬的教會造就些徒子徒孫，我說他先自污衊了宗教兩個字」。梁啟超：〈評非宗教同盟〉，《飲冰室文集》，38：23-24。

一種信仰的招牌來達他別種的目的」，這也不能算是信仰。³⁷在中國最顯著的例子是依附於佛、道教的扶乩。任公在 1921 年《清代學術概論》討論晚清佛學之時，曾檢討此一現象：

中國人中迷信之毒本甚深，及佛教流行，而種種邪魔外道惑世誣民之術，亦隨而復活；乩壇盈城，圖讖累牘；佛弟子曾不知其為佛法所訶，為之推波助瀾。甚至以二十年前新學之鉅子，猶津津樂道之。³⁸率此不變，則佛學將為思想界一大障。雖以吾輩夙尊佛法之人，亦結舌不敢復道矣。

1922 年梁啟超為北京哲學社演講〈評非宗教同盟〉時又提到：

天天上呂祖濟公乩壇，求什麼妻財子祿的人，我們姑且不必問他們的信仰對象為高為下，根本就不能承認他們是有信仰……現在瀰漫國中的下等宗教——就是我方纔說的拿信仰作手段的邪教，什麼同善社咧，悟善社咧，五教道院咧……實在猖獗得很，他的勢力比基督教不知大幾十倍；他的毒害，是經過各個家庭，侵蝕到全國兒童的神聖情感。……中國人現在最大的病根，就是沒有信仰，因為沒有信仰——或假借信仰來做手段……所以和尚廟裡頭會供關帝、供財神，呂祖濟公的乩壇，日日有釋迦牟尼、耶穌基督來降乩說法。像這樣的國民，說可以在世界上站得住，我實在不能不懷疑。³⁹

由此可見，任公對於依附佛教而扶乩與圖讖都視為迷信，其中「呂祖濟公的乩壇，日日有釋迦牟尼、耶穌基督來降乩說法」應該指的就是上海靈學會等靈學團體的扶乩活動，而「二十年前新學之鉅子，猶津津樂道之」所指的無疑就是嚴復支持上海靈學會之事。這樣一來，任公肯定科學之外的知識與價值，也肯定宗教之意義，不過他並不支持小乘佛教、道教、基督教與上海靈學會等活動，而將之視為迷信。⁴⁰

從梁啟超對宗教、迷信的討論，我們可以將二十世紀中國思想界對宗教、迷信與科學的看法區分為兩條思路：一是胡適、陳獨秀、魯迅等人主張的「五四啟蒙論述」，他們從「科學主義」的觀點主張科學與宗教、迷信的二分法，故宗教即是迷信，需加以掃除。另一類是「反五四啟蒙論述」，其中以梁啟超與科玄論戰中的玄學派為代表人物。他們認為科學在追求真理、掃除迷信方面雖有貢獻，然科學有其限度、宗教有其價值；這樣一來，科學、宗教、

37 梁啟超：〈評非宗教同盟〉（1922 年），《飲冰室文集》，38：20。

38 梁啟超：《清代學術概論》（台北：台灣中華書局，1974 年），頁 74。

39 梁啟超：〈評非宗教同盟〉，《飲冰室文集》，38：20、24-25。

40 值得注意的是佛教界人士中也有人批判扶乩與上海靈學會。只是他們的態度與梁啟超所提出否認的看法有所不同。例如印光法師認為扶乩活動有優點、也有缺點：「近來上海乩壇大開，其所開示改過遷善，小輪迴，小因果等，皆與世道人心有大裨益。至於說天說佛法，直是胡說」；印光對《靈學叢誌》也有類似正反併陳的評價：「中華書局寄來《靈學叢誌》三本，係三四五期所出，因大概閱之，見其教人改過遷善，詳談生死輪迴，大有利益於不信因果及無三世之邪執人。至於所說佛法，及觀音文殊普賢臨壇垂示，皆屬絕不知佛法之靈鬼假託」。轉引自王見川：〈近代中國的扶乩、慈善與迷信——以印光文鈔為考察線索〉，第四屆國際漢學會議論文，2012 年 6 月 20-22 日，頁 6、10。

迷信三者並無一固定之範疇，而是在一個動態的辯證之中相互釐清、彼此界定，科學的發展可掃除迷信，不過無法消滅宗教。在中國近代思想史上主張無神論的自由主義者與馬克思主義者傾向「五四啟蒙論述」；新儒家、部分三民主義的信徒與宗教界人士則傾向「反五四啟蒙論述」。同時，將宗教與迷信加以區隔的想法也導致了宗教研究的興起，而有「宗教學」的出現，例如江紹源即倡導一種不迷信的宗教學。⁴¹

五、結論

本文中筆者擬指出以下幾點。第一：「迷信」為中國傳統詞彙，該詞至少在唐代已經出現，至清代仍為人們所廣泛使用。傳統迷信一詞的用法，大多指涉相信儒家以外的佛道、民間信仰、基督教等，或所謂祭拜在官方祀典之外的「淫祠」，也包含了一種對「不經思考便相信他人的態度」的批判精神。不過其批判之基礎是儒家的宇宙觀，肯定陰陽的觀念與天地人之關係，因此祭祀先人、相信鬼神、理氣等儒家思想所肯定的觀念不是迷信。

第二：近代中國的迷信觀念源自日本，大致上在 1880 年代中期日人開始使用此一詞彙。它一方面與科學相對應，亦即違反科學之觀念即為迷信；其次迷信與宗教相連結，出現迷信宗教、宗教迷信的用法。迷信作為漢語詞最早登錄在日本辭書中是 1886 年《和英語林集成》（第三版）中，其與英語的對譯為：「迷信」superstition。

第三：在近代中國上述日文所開始的迷信概念最早可能在 1888 年《申報》上因翻譯日文作品而出現「迷信宗教」的用法。其後該詞並未普及，在報章之中十分罕見。直到 1897 年《時務報》古城貞吉翻譯的〈論歐洲現情〉一文再度出現。其間有接近十年的時間，在報刊、論著上幾乎找不到使用迷信一詞的例子。筆者認為這是因為是大夫與傳教士對宗教、迷信、教化等觀念發生爭執，未能釐清其意涵。此時單獨使用宗教一詞即有貶義。其後隨著宗教與迷信之分離，這兩個詞彙方漸普及。1908 年迷信與 superstition 的對譯、religion 與宗教對譯，正式出現於顏惠慶所編的辭書之中。然而，將宗教視為迷信的看法一直存在，並至五四運動隨著「科學主義」的傳播更為普遍。

第四：迷信觀念的現代轉型。1897 年之後中文文獻中使用日增。但是迷信觀念之定義一直引發爭議。如何界定科學、宗教、迷信、哲學四者，成為學界討論的焦點。此一爭論源自於 1902-03 年間梁啟超對於迷信與智信的思考。大致上中國近代有關迷信觀念的討論可以區分為兩條思路：一是「五四啟蒙論述」主張科學與宗教、迷信的二分法，將宗教行為、靈學、特異功能等劃入定義明確的「迷信」之範疇。另一類是「反五四啟蒙論述」，認為科學在追求真理、掃除迷信方面雖有意義，然科學有其限度、宗教有其價值；這樣一來，科學、宗教、迷信三者並無一固定之範疇，而是在一個動態的辯證之中相互釐清、彼此界定，科學可掃除迷信，並使宗教日精。換言之，科學的進步會釐清迷信的範疇，不過不會影響到真正的宗教。此一觀點源自梁啟超等人對科學、迷信、宗教觀念之反省，促成近代思想中對宗教採取一種較寬容的態度。

41 江紹源，〈說明研究宗教學之緊要〉，《北京大學月刊》，卷 1 號 2（1919 年），頁 51-66。

無論如何，宗教、科學與迷信之爭議在現代社會繼續存在。此一詞彙史之研究顯示出詞彙變遷具有的思想史意涵。迷信的界定過程帶來了兩類的反省：一是對宗教的反省。梁啟超所謂宗教具有超越理智的神秘經驗，因而與迷信相緣而生，故宗教之中有迷信之成分，然不應將所有宗教視為迷信。二是對科學與科學主義的反省。尤其是科學與宗教不一定矛盾，同時科學與迷信之間有一人類不斷探索的不可知的領域，具有突破、創新之潛力，故不應將所有與現代科學觀念相矛盾者或無法解釋者（如特異功能）均界定為迷信。總之，在現代漢語乃至現實政治世界中，對迷信一詞的解釋仍然是各方競逐的場域，將無法止息。

附錄：近代四部辭書中 superstition、religion、science 等詞彙與漢語之對譯

	1822 — R. Morrison, D.D. 馬禮遜. <i>A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts</i> . London: United East India Company, 1822.	1847 — W.H. Medhurst, Sen 麥都思. <i>English and Chinese Dictionary</i> . Shanghai: Mission Press, 1848.	1908 — 顏惠慶. <i>English and Chinese Standard Dictionary: Small Type Edition</i> 《英華大辭典》. Shanghai: Commercial Press, 1908.	1916 — K. Hemeling 赫美玲. <i>English - Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language 官話 and Handbook for Translators (Including Scientific, Technical, Modern, and Documentary Term)</i> . Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1916.
迷信	SUPERSTITION: 1. Irregular or superstitious sacrifices are not acceptable to the gods, 妄祭神不饗 2. Superstitions procure no blessings, 淫祀無福 (p. 419)	SUPERSTITION: 1. 奉神尚鬼; 2. be fooled by, 風水蠱惑; 3. heterodox opinions, 異端, 左道 (p. 1258)	SUPERSTITION: <i>n.</i> 1. A false, misdirected religious trust, 左道、虛誕、異端、邪道; a system or a practice founded on it, 異端之道、邪教; 2. A noxious religious credulity which manifests itself in a false faith in certain charms or a false fear of certain omens, 謬信、迷信、淫惑、迷信符籙朕兆等; 3. Excessive nicety, 太過於考究、過於精微; 4. An excessive reverence for, or fear of, that which is unknown or mysterious, 過於恭敬或恐怕奇異之事; 5. Excessive exactness or rigour in religious opinions or practice, 執迷、固執、宗教上之思想過於謹嚴; extreme and unnecessary scruples in the	SUPERSTITION: <i>n.</i> , 1. credulity regarding the supernatural, belief in extraordinary events, charms, etc., 信邪、謬信、迷信、迷信符籙朕兆 2. avoiding things, words, etc., 多忌諱 (p. 1442)

			observance of religious rites, 兢兢於宗教禮儀上之繁文末節 (p. 2270)	
宗教	RELIGION: 教、教門 The three religions in China, 三教; called 儒教, the Philosophists; 釋教, the Buddhists; 道教, the Alchemists. The sects of Taou and Budh are inferior to us the sect of the learned, and are indeed not worth disputing about 道釋二家又在吾儒之下不足論也。The Bonzes say that Budh resides in western empty space; The Taou priests say, that Pung-lae bliss is in the eastern sea; But the Confucian sect alone adores things present; And before their eyes are not a day without a spring breeze 僧言佛子在西空、道說蓬萊在海東、惟有孔門崇現事、眼前無日不春風。The customs and formula of our religion (the Mahomedan,) 吾教中之規矩範圍。A spirit of filial and fraternal duty, of faithfulness and truth, is what all religions delight in 孝悌忠信之風而各教之所樂 RELIGIOUS: religious man, one who reverences the gods; 敬神的人 A lover of morality 好善的 (p. 358)	RELIGION: 教、教門、門頭 the religion of the Literati 儒教 do. of Buddha 釋教 do. of Taou 道教 do. of the Mahomedans 回教 do. of the Romanists 天主教 the 3 religions of China 三教 religion of images 象教 to enter a religion 進教、奉教 (p. 1069)	RELIGION: <i>n.</i> A habitual, all pervading sense of dependence on, reverence for, and responsibility to, a higher power, 信心、靠托、信仰; or a mode of thinking, feeling, and acting, which respects, trusts in, and strives after, the Divine, or God, 宗教; any system of faith and worship, 教、信奉、道門、派教; as the religion of Jesus, 耶穌教; the Roman Catholic religion, 天主教; the orthodox religion, 正教; the religion of Buddha, 釋教、佛教; the Mohammedan religion, 回教; to enter a religion, 入教、進教、奉教; to follow a religion, 從教、信教; to propagate a religion, 傳教; to forsake a religion, 背教、違教; an idolatrous religion, 菩薩教、像教; Natural religion, a religion based upon the evidences of a God and his qualities, which is supplied by natural phenomena, 天然神教、自然神教 (以天地間自然之現象為其神與神德據之基礎); Revealed religion, that which is based upon direct communication of God's will to mankind, 啟示神教、默示神教 (是教以神默示於人之旨為基, 如耶穌教以神所啟示之新舊約為基也) (p. 1877)	RELIGION: <i>n.</i> , any system of faith, 宗教、教派、教門; Buddhist —, 佛教、佛門、僧門、釋教; Christian —, 基督教; Confucian —, 儒教; Defection from one's —, 反教、背教; Mahomedan —, 回教、回教; — of dualism, 二元宗教; Protestant —, 耶穌教、抗議教 (新); Revealed —, 啟示神教 (新)、默示神教 (新); Roman Catholic —, 天主教; Taoist —, 道教、道門、老子教; To abjure a —, 反教、背教; To enter a —, 入教; To follow a —, 奉教、從教、信教; Religious, <i>a.</i> , pert. to a religion, 教門的 (pert.)、宗教的; believing in a religion, 信仰宗教的; pious, 虔誠、誠敬神道; — freedom or liberty, 自由信仰 (新)、信教自由 (新); — order, 修道會 (新); — toleration, 宗教寬容; — war, 宗教戰爭 (新) (p. 1190)
科學	SCIENCE: science of numbers is wholly included in lines, superficies, and solids 算術之學不外	SCIENCE: (acquaintance with things,) 智; perfection of knowledge 致知、	SCIENCE: 1. Knowledge, 學、智、知、理; 2. Knowledge reduced to system, 專門學、有	SCIENCE: <i>n.</i> , 學 (部定、Logic)、科學 (新)、理學; skill 學術; Agricultural —, 農

	<p>於線面體 (p. 378)</p>	<p>學文、學： science of numbers 數學、算術之學： knowledge 知學 (p. 1128)</p>	<p>條理之學、科學：as, one versed in sciences, 博學士、博文士：to perfect one's self in a science, 致知；the science of numbers, 算 數、數學、算數之學； natural science, 格物、 博物學；the science, of medicine, 醫學、醫 理；the science of music, 音學、樂學； mental science, 心理 學；moral science, 道 義學、道德學； physical science, 物理 學；political science, 政治學；immaterial science, 無形學； material science, 有形 學；social science, 羣 學、社會學； 3. Art, skill, or expertness, regarded as the result of knowledge of laws and principles, 巧藝、學術、 專門術（考求法律原理 所得之技能）； The seven terrestrial sciences, grammar, rhetoric, logic, music, astronomy, geometry, arithmetic, studied in this order, 地道七藝， 地上七科學（地道七藝 即如文法、修辭、論理、 天文、幾何、算學、音 樂，七者是也）； The seven celestial sciences, civil law, Christian law, practical theology, devotional theology, dogmatic theology, mystic theology and polemical theology, studied in this order, 天上七科學，天道七藝 （天道七藝即如民法、 耶穌教法律、實驗神學、 禮拜神學、教義神學、 奇奧神學、爭辦神學， 七者是也）(p. 1996)</p>	<p>學： Christian 一，耶教原 理（新）； Exact 一 s, 精祕科學 （新）； Mental 一 s, 心靈學 （新）、性學（新）； Natural 一，天生學 （新）； — of language, 言語 學； — of public finance 理財學（部定、Econ.）； Physical 一，格物學 （新）、格致學（新）、 博物學（新）； Political 一 (Constit. Law) 政治學（部定、 Constit.） Scientific, a., 科學的（新）、合科 學的； — apparatus, 科學儀 器（新）； — realism, 科學的實 在論（新） (p. 1269)</p>
--	--------------------------	---	--	---